

КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ И ОБЪЕКТЕ

«Критическая философия», внутри которой обосновывается оригинальная концепция субъекта и объекта, отразила с позиций немецкого буржуазного класса потребности буржуазных общественных преобразований. В теоретическом плане Кант, опираясь на математику и механическое естествознание, стремился разработать учение, свободное от «крайностей» рационалистической и сенсусальной философии и более того — свободное от «крайностей» материализма и идеализма. Эта принципиальная установка Канта привела к разработке философской теории, классическую оценку которой В. И. Ленин сформулировал следующим образом: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»¹.

И. Кант (1724—1804) испытал большое влияние идей Локка, Декарта, революционно-демократических взглядов Руссо, он приветствовал Великую французскую революцию. Однако прогрессивные социально-политические и философские идеи подверглись у Канта такой обработке, которая выхолостила их реальное содержание, вместо подлинного решения проблем предлагалось решение иллюзорное. Социальная действительность изображалась Кантом по преимуществу этически. Маркс и Энгельс замечают, что Кант превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в чистые самоопределения «свободы воли», сделал из нее моральные постулаты. Во времена Канта буржуазные отношения в Германии не приобрели всеобщности, буржуазия как класс не консолидировалась ни экономически, ни политически. Социальное бессилие буржуазии делало неизбежным компромисс с абсолютистским режимом многочисленных княжеств, порождало реакционные идеологические тенденции. Не случайно и Кант не только движется вперед по сравнению со своими предшественниками, но и идет вспять от материалистических и атеистических достижений мировой философии. В некоторых существенных пунктах в «критический период» Кант отходит и от собственных достижений «докритического периода».

Компромиссный характер «критической философии» Канта, усиление идеализма по мере эволюции философских взглядов мыс-

лителя связаны теоретически со смещением центра его философских интересов. Активизация социально-политической жизни по мере развития буржуазных отношений в Германии и в Европе вообще постепенно отодвигала натурфилософские увлечения Канта на второй план, на первый план выдвигалась сугубо социальная проблематика в ее традиционной для прогрессивной буржуазной философии форме и в ее специфически «немецком» решении. На философском языке того времени социальные проблемы формулировались как проблемы человека, его «природы». Ключ к решению социальных проблем предшественники Канта от Бэкона до Спинозы и французских материалистов XVIII века видели в рациональном объяснении «неизменной природы» человеческих индивидов — этих своеобразных «атомов», образующих общество. Человек как субъект, носитель разума, его отношение к необходимости внешней и своей собственной «природы» — решение этих проблем было существенной частью идеологии, освещавшей революционные и прогрессивные движения буржуазного характера в Европе.

Во всех марксистских исследованиях философии Канта приводится Марксова оценка «критической философии» как немецкой теории французской революции. Здесь схватывается общая проблематика и конечная цель теоретических исследований Канта. Однако во многих работах о Канте утверждается, что главное содержание «критической философии» — теория познания. Например, С. И. Попов пишет: «Проблемы теории познания, бесспорно, представляют центр философской системы Канта. Именно этим проблемам посвящен главный философский труд Канта «Критика чистого разума». Гносеологические вопросы составляют основное содержание кантианства как оформленного философского направления»². По нашему мнению, такой вывод далеко не бесспорен. С одной стороны, трудно полагать, что именно в кантовской гносеологии Маркс видел немецкую теорию французской революции. С другой стороны, подобное мнение не согласуется с тем, какое место сам Кант отводил «практической» части своей философии (этика, учение о праве и т. д.) и как он сам оценивал «критическую философию». «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, — говорит Кант в «Критике чистого разума», — касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога»³. Разъясняя эту мысль, Кант подчеркивает: «Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах: 1) *Что я могу знать?* 2) *Что я должен делать?* 3) *На что я могу надеяться?*»⁴.

Антропологическая (в широком смысле) направленность его философии признается самим мыслителем, такая оценка соответствует духу и букве «критической философии». Кант убежден в том, что философские знания должны быть применены к жизни, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это *человек*, ибо он для себя своя последняя цель»⁵. В обработанной и изданной учеником философа Г. Еще записи лекций Канта по логике к упомянутым трем вопросам добавлен четвертый, справедливо названный Т. И. Ойзерманом обобщающим предыдущие. Это вопрос: «Что такое человек?». Сам Кант высказывается по этому поводу также вполне определенно. «На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй *мораль*, на третий *религия*, на четвертый *антропология*. Но в основе можно все это отнести к антропологии, поскольку три первых вопроса относятся к последнему»⁶.

Проблема человека рассматривается Кантом прежде всего в плане соотношения свободы и необходимости. Кант понимал то обстоятельство, что механистический детерминизм и «предустановленная гармония» не в состоянии объяснить действительное соотношение свободы и необходимости, показать пути достижения свободы, ответить на вопросы, неизбежно ставившиеся социальным развитием. Антиномия свободы и необходимости оказалась задачей, решение которой должно было дать учение о «практическом разуме». Философ признавал в соответствии с данными механистического естествознания абсолютную «природную» необходимость и вместе с тем признал абсолютную свободу воли. Но такое признание сопровождалось дуалистическим разрывом мира на мир чувственных явлений и сверхчувственных вещей в себе. «Двойная порочность этого воззрения заключалась в том, — пишет В. Ф. Асмус, — что оно удаляло «свободу» в надэмпирический сверхчувственный мир и одновременно утверждало фатализм относительно чувственного мира явления»⁷.

Гносеологический дуализм Канта, его гносеология в целом имеют служебное, пропедевтическое значение. То, что казалось Канту вытекающим из чисто теоретического, трансцендентального анализа познания, на деле уже было его предпосылкой. Дуализм потому явился выводом из гносеологии, что он телеологически постулирован под влиянием эмпирических предпосылок кантовского учения. Дуализм как принцип конструирует сферу «практического» разума. В сфере «теоретического» и в сфере «практического» разума исходной оказывается определенная конструкция субъекта и объекта. Эти категории в понимании Канта много-

сторонни, их содержание отнюдь не ограничивается познавательным аспектом, который обычно и выделяется в литературе, посвященной кантовской философии.

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ

«Критическая философия» начинается с учения о познании. Общеизвестно влияние, оказанное на Канта Юмом, принятие Кантом юмовского агностицизма, хотя и с оговорками и иронией по поводу скептицизма. В литературе детально исследовано отношение Канта к сенсуализму и рационализму, охарактеризованы попытка Канта и ее результаты относительно «преодоления» указанных гносеологических тенденции. Канту не удалось достичь синтеза сенсуализма и рационализма, в конечном счете он примыкает к рационалистической трактовке и в гносеологии, и в этике.

Кантовский взгляд на познание, его учение о гносеологическом субъекте несут влияние догадки о том, что традиционный рационалистический подход к человеку и обществу, убежденность в достижении рационального господства над внешней человеческой природой (с этим связывалось решение социальных проблем) не дают желаемых результатов. Становление и развитие капитализма (в Англии, далее — во Франции) отнюдь не сделало человеческую жизнь «рациональной», не привело к предполагаемой гармонии интересов. Кризис буржуазного социологического рационализма толкал Канта к созданию философии, в которой центр тяжести перенесен на анализ условий достижения адекватного, всеобщего, необходимого знания и свободы человека. Эта направленность философии фиксируется самим мыслителем в термине «трансцендентальный». Кант как бы догадывался о той «хитрости» мировой истории, «хитрости», которую Гегель впоследствии приписал «духу» и которая на деле есть не что иное, как игра иррациональной стихии частно-собственнических отношений. Он направил свое внимание, однако, не на содержание познания и реального исторического развития, а на выяснение именно формальных условий, при которых истины и моральные максимы могли обладать признаком объективности, то есть всеобщности и необходимости.

В «критической философии» кроется догадка о надындивидуальной природе субъекта «теоретической» и «практической» деятельности. Гносеологическая ограниченность эмпиризма и рационализма предшествующей философии, специфическая социальная ситуация в Германии отразились в учении Канта в виде исходного агностицизма и дали в качестве компенсации идеалистическую концепцию активности гносеологического субъекта.

Кант видел, что сенсуалистская трактовка опыта не обосновывает всеобщность и необходимость знания. Вместе с тем он не разделял рационалистической ориентации, уверенности в том, что можно вывести всеобщие и необходимые истины математики и естествознания из разума как такового. С одной стороны, Кант убежден в том, что «всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом?»⁸. Кажется, что Кант, раскрывая содержание опыта, должен был признать в качестве субъекта человеческого индивида, а в качестве объекта — природу, воздействие которой на органы чувств человека, согласно сенсуалистической и материалистической точке зрения, и есть опыт. С другой стороны, философ доказывает: «Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта»⁹.

Дуализм трансцендентального и трансцендентного, агностицизм как сознательный принцип обусловили ошибочную трактовку субъекта и объекта, рациональное содержание которой было погребено субъективным идеализмом. Кант исключает из опыта реальное содержание вещи в себе, материал чувственности оказывается уже опосредованным априорными формами чувственности — пространством и временем, вещь в себе как часть природы не превращается в объект познания, в вещь для нас. Созерцательность и номиналистическая ограниченность, присущие пониманию опыта метафизиками-материалистами, — гносеологический источник противоположной точки зрения. Всеобщность и необходимость математических и естественнонаучных истин Кант связывает не с содержанием познаваемых объектов, а с «чистой» активностью субъекта. По его мнению, традиционное понимание опыта не дает суждениям теоретической основы всеобщности и необходимости. Иное дело, опыт, понятый трансцендентально, как априорный синтез чувственности и рассудка. Трансцендентальное понимание опыта, полагает Кант, свободно от «иллюзий», будто предмет внешнего мира может стать объектом для субъекта. Философия имеет дело с трансцендентальными объектами, она исследует условия, при которых нечто может мыслиться в качестве объекта.

Что такое объект? Это конструкция субъекта. Он возникает в результате априорного синтеза чувственных восприятий (данных

в априорных формах пространства и времени) и рассудка (совокупности априорных категорий). Объективность «предмета», по Канту, — следствие априорности форм чувственного и рассудочного познания. Философ, стало быть, дает иллюзорное толкование объективности, он увязает в субъективизме, отбрасывает принцип отражения реальных объектов. Познавательное отношение субъекта к объекту как части природы подменяется отношением рассудка (совокупности априорных форм) к чувственности, взятой также со стороны формы. Кант пишет: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению (как одно лишь определение души)»¹⁰.

Характеристики, которыми наделяется «объект», по существу, имеют своим источником априорные, всеобщие и необходимые формы чувственности и рассудка. Они субъективны, хотя в данном случае речь идет об объективизации, и только субъективны, хотя взяты со стороны их существования в сфере общественного сознания. Кант критикует Локка и Юма за ограничение опыта рамками деятельности отдельного индивида (подчеркивая, разумеется, различную мировоззренческую ориентацию названных мыслителей), за их неспособность понять всеобщность и необходимость априорных формальных условий возможного опыта. «Объект», «предмет» конструируется в процессе категориального синтеза, связь категорий дает закон, рассудок диктует законы «природе». Философ сосредоточивает внимание на доказательстве существования априорных синтетических суждений. Кант убежден в том, что «не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное (содержание) данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании»¹¹. Таким образом, Кант говорит не о познании действительного объекта — в исходном смысле части реального мира, включающего самого человека, а о формальном конструировании «объекта». Отрицание принципа отражения ведет к субъективному идеализму, к отождествлению познания объекта с его созданием. «Объект есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием», — таков вывод Канта¹².

Многообразие данных созерцания, выступающих в пространственно-временных формах, синтезируется понятийно с помощью категорий рассудка. Явление в соединении с априорными формами рассудка дает «объект» как продукт априорного синтеза чувственного созерцания с рассудком. Объект — продукт трансцендентального опыта, он фактически произведен от субъекта, субъект оказывается первичным по отношению к созданному им объекту. Согласно Канту, рассудок, контролирующий опыт, относится к явлению, «явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем»¹³. Отсюда и следует, что рассудок «мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект»¹⁴. Но трансцендентальный объект может быть продуктом только специфического, а именно трансцендентального субъекта. О такого рода субъекте и идет речь в пределах «критического идеализма». Условие синтеза чувственности и рассудка, подведения содержания под правила рассудка — единство сознания субъекта, данное как априорное условие трансцендентального опыта. Имеется в виду трансцендентальное единство апперцепции, единство самосознания субъекта, всеобщее и необходимое, а следовательно, «объективное» представление «я». Априорный принцип, проявляющийся в сознании всякого эмпирического субъекта как принцип «я мыслю», трансцендентален. Это значит, что данный принцип является условием априорного синтеза чувственности и рассудка, формирования «объекта». Кант пишет: «Я называю его («я мыслю». — К. Л.) *чистой апперцепцией*... также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства»¹⁵. Кант, упрекающий Юма в психологизме, на деле сам гипотезирует психологически рассмотренное самосознание индивида. Кант принимает за исходное, как бы априорно данное начало то, что фактически оказывается продуктом общественного развития индивида, его социализации. Тот факт, что философ наделяет трансцендентальным единством апперцепции каждого индивида, не выводит его за пределы субъективного идеализма. Речь идет лишь о смещении акцента из сферы индивидуального в сферу общественного сознания.

Таким образом, субъект осуществляет категориальный априорный синтез чувственности только потому, что располагает априорным единством апперцепции. Кант поясняет: «*Трансцендентальное единство* апперцепции есть то единство, благодаря которому

все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно оказывается *объективным* и его следует отличать от *субъективного единства* сознания... Эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно *случайно* (подчеркнуто мною. — К. Л.). Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же я *мыслию*; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а priori лежащего в основе эмпирического синтеза»¹⁶. Кант, как видно, отделяет эмпирический субъект от трансцендентального, изолируется от действительного отношения субъекта к объекту, от общественно-исторической практики. Чистое «Я» постулирует самого себя, априори несет в себе формальное единство.

Но если трансцендентальное единство апперцепции обеспечивает единство сознания субъекта как гносеологического субъекта, то деятельность его, схематическое создание объекта (объект понимается Кантом формально, форма объекта есть его содержание, связь категорий и формирует «объект») — это деятельность бессознательной, присущей априорно субъекту продуктивной силы воображения. Продуктивное воображение — выражение активности субъекта. Именно бессознательная продуктивная сила воображения, создающая явление, даст рассудочным понятиям чувственный материал. Стало быть, Кант, допуская вещи в себе, ноумены, и признавая, что они «аффицируют» чувственное созерцание, все же относит источник «чистого» созерцания к самостоятельности трансцендентального субъекта. Сам субъект возникает из деятельности продуктивного воображения, его сущность совпадает с этой деятельностью. Кант говорит о субъекте как «самостоятельном существе». «Воображение, — пишет Кант, — есть способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании»¹⁷. Так как все созерцания чувственны, способность воображения, естественно, принадлежит чувственности. Но эта способность спонтанна, априори определяет чувственность. В качестве спонтанной способности воображения она именуется продуктивной, создающей в отличие от репродуктивной, воспроизводящей способности воображения. Рассудочный синтез покоится на этой способности. «Синтез вообще, — пишет Кант, — ...есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души, без этой функции мы не имели бы никакого знания,

хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез к *понятиям* есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова»¹⁸.

Продуктивная сила воображения и трансцендентальное единство апперцепции должны, по мысли Канта, обеспечить структуру синтеза чувственности в рассудке, схематизм чистого рассудка. Понятия и категории дают схемы, но не содержание. «Понятие о собаке означает правило, — утверждает философ, — согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом»¹⁹. Схемы-понятия обуславливают исходные априорные синтетические суждения, которые в качестве основоположений Кант относит к основанию естественных наук.

Таким образом, трансцендентальный субъект, по Канту, первичен относительно объекта. Субъект, в сущности, есть деятельность, чистая трансцендентальная деятельность творческого воображения. Его структура включает продуктивную силу воображения, лежащую в основе априорных форм, трансцендентальное единство апперцепции, априорное созерцание и априорный рассудок, формы которых синтезируются с помощью воображения и апперцепции. Гносеологический субъект надындивидуален, он в качестве совокупности всеобщих и необходимых форм чувственности и рассудка проявляется деятельно — посредством эмпирических индивидов, которые с телесной стороны принадлежат к миру noumenon, вещей в себе.

Кант абсолютизирует гносеологическую активность субъекта в нескольких отношениях. Во-первых, в русле рационалистической философии он отрывает общественное познание, именно научно-теоретическое познание, от носителя и объекта и в виде совокупности априорных рассудочных категорий объявляет его самостоятельно существующим, хотя и только в пределах возможного опыта, трансцендентально. Во-вторых, Кант отождествляет познание объекта с его сознанием, конструированием в процессе априорного синтеза с помощью трансцендентальных форм чувственности и рассудка. Кант остается в пределах сугубого формализма, абсолютизирует форму познания, ставя в зависимость от нее содержание трансцендентального объекта. В. И. Ленин замечает, что «Я» у Канта пустая форма («самовысасывание») без конкретного анализа процесса познания». На деле формы и категории познания — продукт исторического развития общественно-го субъекта, в них отражены отношения практического характера и взаимодействие объектов действительности.

Субъект познания, следовательно, выступает у Канта в качестве замкнутой системы, в основе которой находятся продуктивная способность воображения и трансцендентальное единство апперцепции. Кант ставит границы познанию. Ориентированная дуалистически его концепция априоризма исключает переход от трансцендентального к трансцендентному миру «вещи в себе». Противоречивость концепции Канта и ее агностическая суть со всей силой обнаруживаются в «трансцендентальной диалектике», учении о разуме как завершающем этапе познания и высшем условии синтетического единства.

Кант приходит к выводу о том, что «некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений...

Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть Бог, *свобода и бессмертие*»²⁰.

Разум, по Канту, направлен за пределы опыта, к законченному единству. Принципы разума — трансцендентальные идеи. На деле они превращаются в трансцендентные идеи, направленные на потустороннее. Философ постулирует чисто формально, со ссылкой на три вида дедуктивных умозаключений, три идеи о безусловных целостностях: душе, мире и Боге. Известны заслуги Канта в критике «рациональной психологии», «рациональной космологии», «рациональной теологии», как известны и заслуги философа в попытке проанализировать противоречия познания, придать диалектике содержательный характер. Кант был убежден, однако, в неспособности разума дать содержательный ответ на «метафизические» вопросы, поскольку разум должен в этом случае выйти за пределы «опыта». Разум производит «паралогизмы», «антиномии». Философия, полагает Кант, в качестве теории объекта, теории бытия исключается. Остается исследование априорных структур рассудка и разума.

Идеи разума приобретают «регулятивное», «практическое» значение веры в бессмертие души, безусловное знание, веры в Бога.

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ «ПРАКТИЧЕСКОГО» ДЕЙСТВИЯ

Кант не нашел дороги в действительный мир, разорвал единичное и общее в субъекте. Трансцендентальный субъект и субъект эмпирический оказались чуждыми друг другу. Борьба Канта против психологизма и номиналистических взглядов на понятие субъекта в силу непоследовательности исходных принципов закончилась некритическим следованием «эмпирии». Исключение проблемы происхождения, развития знания из гносеологического анализа обернулось метафизическим психологизмом.

Как мы уже говорили, анализ «теоретического» разума в философии Канта играл роль пропедевтики к исследованию «практического» разума. «Практический» разум ставится Кантом выше «теоретического». Эта установка столь же противоречива, как вся концепция «критической» философии. Сфера «практического» разума — это сфера веры, для которой Кант вполне сознательно «освободил место», ограничив знание. Вера в понимание Канта включает в себя и религиозную веру. Вера в Бога вытекает, по существу, из морального закона, Бог требуется в качестве гаранта нравственного миропорядка. И в этом смысле Кант выходит за пределы науки, его учение о «практическом» разуме смыкается с откровенным богословием. Однако содержание понятия «вера» у Канта далеко не исчерпывается религиозным содержанием. Речь идет о вере в широком смысле, включающей нравственные убеждения, моральное сознание, действие согласно нравственному закону. И хотя «практическое» оказывается духовным, здесь все же заключается догадка об определяющей роли практического действия субъекта по отношению к действию теоретическому.

Кант открывает в «трансцендентальном субъекте» не только познавательную способность, которая в своей «чистоте» (априорности) исследовалась в «Критике чистого разума», он указывает на «воление» как содержащееся в человеке формальное условие нравственного действия; «добрая воля», взятая в качестве «чистой», априорной, исследуется в «Критике практического разума» и примыкающих к ней произведениях. Кант рассматривает субъект действия под категорией «чистой воли», т. е. в соответствии с анализом субъекта познания подходит к субъекту действия как к *трансцендентальному субъекту*. Речь идет не об исследовании воли реального субъекта. Маркс и Энгельс замечали, что Кант превратил материально мотивированные определения в «чистые» самоопределения «свободной воли», воли в себе и для себя. «Эта добрая воля Канта, — пишут Маркс и Энгельс, — вполне соответ-

ствуует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелкие интересы которых никогда не были способны развиться до общих, национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций»²¹.

Кант полагает, что безусловно добрая воля характеризует субъект с «практической» стороны. Это надэмпирический, падаиндивидуальный и вместе с тем существующий лишь посредством эмпирических индивидов субъект. Принцип воли — категорический императив, всеобщий и необходимый нравственный закон. Он определяет то, что должно происходить в действии, независимо от того, происходило ли это в мире явлений. Всеобщность и необходимость, априорность нравственных законов вообще, по Канту, доказывается гносеологическим анализом «чистого» разума. В «Основах метафизики нравственности» философ писал: «Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*»²². Воля оказывается абсолютно автономной, а категорический императив сугубо формальным. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»²³, — вот требование Канта, возведенное в ранг нравственного закона, независимо от мира «явлений», а значит, чувственных влечений. Следование закону — долг, долг, как таковой. Кантовский ригоризм неумолим: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»²⁴.

Субъект «практического», т. е. нравственного, действия взят в аспекте «всеобщности», с точки зрения «чистой» воли, всеобщих и необходимых нравственных законов, долга. Кант полагает, что «вся эта цепь явлений в отношении того, что может касаться только морального закона, зависит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе, но физически объяснить определение этой спонтанности нельзя»²⁵. Только постольку, поскольку субъект определен с помощью морального закона как умопостигаемый, он открывает себя в качестве деятельного существа в границах чувственно воспринимаемого мира. Философ приходит к выводу о том, что «*умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира*, стало быть, и *основание его законов*, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей к умопостигаемому миру)»²⁶.

Как видно, теоретический дуализм кантовской философии, обусловленный социально-практически, достигает предела. Кант рассматривает в качестве «практически» действующего субъекта «умо-

постигаемое» существо, «трансцендентальную конструкцию», находящуюся вне границ реального мира. Здесь, по сути дела, выступает объективно-идеалистическая тенденция, сохраненная далее у Фихте в учении об абсолютном «Я». У Канта дело завершается постулированным Богом, бессмертия души как условий, при которых умопостигаемый волевой субъект может мыслиться абсолютно свободным. Нравственное действие субъекта направлено на самого себя. Этот субъект оказывается, таким образом, и объектом. Понятие объекта как «я» вытекает из осознания самого себя в качестве самоцели. «Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта)», — заключает философ²⁷.

Поскольку волевой субъект определяет себя, он свободен: «Каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы». Абсолютно несвободный эмпирический субъект, включенный в мир явлений, действующий согласно «необходимости», оказывается абсолютно свободным в качестве умопостигаемого субъекта. Таким субъектом является человек²⁸. Его необходимость и свобода отнесены к противоположным мирам. Отсюда следует глубоко фаталистические, вполне соответствующие бессилию немецких бюргеров выводы относительно социально-исторического развития. Отсюда следует агностические и религиозно-идеалистические выводы относительно свободы в сверхчувственной сфере умопостигаемого мира. Только там есть «причинность через свободу». Субъект «практического» действия оказался сверхчувственным (надындивидуальным) субъектом свободы. Он является субъектом «практического» действия относительно самого себя, сам для себя есть и «практический» объект. Кантовская догадка об активности субъекта в практической сфере облачена в не менее мистические одежды, чем и догадка об активности субъекта в сфере познания. «Трансцендентальный» субъект, объединяющий в себе «познание» и «действие», — мистифицированный общественный субъект. «Трансцендентальный субъект» — это оторванное от реальных индивидов и превращенное в совокупность «чистых» форм и законов общественное сознание, «деятельная сторона» субъекта отнесена к умопостигаемому миру.

Кант попытался разрешить противоречие познания и действия, необходимости и свободы с помощью исследования третьей способности эмпирического субъекта — «способности суждения» как способности к оценочным суждениям на основе целесообразности. В плане интересующей нас проблемы мы можем отметить на-

мерение Канта показать единство «познавательной» и «практической» деятельности субъекта. Философ пишет: «Понятия природы, содержащие в себе основание для всякого априорного теоретического знания, покоились на законодательстве рассудка. Понятие свободы, а priori содержащее в себе основание для всех чувственно не обусловленных практических предписаний, покоились на законодательстве разума... Но в семействе высших познавательных способностей все же существует еще среднее звено между рассудком и разумом. Это *способность суждения*». Кант подчеркивает, что способность суждения содержит априорные принципы для чувства удовольствия и неудовольствия. Познание и желание как свойства души порождают трансцендентальные понятия о природе и свободе. Чувство удовольствия и неудовольствия «есть лишь восприимчивость определения субъекта», «способность суждения соотносится исключительно с субъектом»²⁹. В третьей «Критике» мыслитель описывает «рефлектирующую» способность мыслить о чем-то с точки зрения *цели*. Рассудок дает понятие объекта самого по себе, воля — практические законы. Априорный принцип «рефлектирующей» способности позволяет понимать объект под знаком целесообразности, восходящей к сверхчувственному миру. Телеологическая и эстетическая способность проявляется в размышлении о живых организмах и произведениях искусства. Первая способность основана на отнесении объекта к цели, вторая — к чувству удовольствия.

Учение Канта об эстетической и телеологической способностях суждения, как и вся «критическая» философия, несет печать агностицизма и субъективизма. Это учение всесторонне проанализировано, в частности, В. Ф. Асмусом.

Мы лишь подчеркнем заслуги Канта, обратившего внимание на цель как важнейший момент механизма связи теоретической и практической деятельности субъекта. Анализ же эстетической способности суждения, суждений «вкуса» есть анализ *оценочных* суждений. При всей абсолютизации оценочных суждений и противопоставлении их познавательным суждениям, абсолютизации, оказавшей серьезное влияние на последующую идеалистическую философию (аксиологический идеализм), Кант остается мыслителем, продвигающим вперед изучение ценностного отношения и оценки.

Кантовская концепция субъекта и объекта, как и вся «критическая» философия, есть дуалистическая, в конечном итоге субъективно-идеалистическая концепция. И в этом качестве она оказывала непосредственное и опосредствованное влияние на дальнейшее развитие категорий субъекта и объекта. Вместе с тем, «критическая»

философия содержала постановки вопросов и догадки, имевшие большое позитивное значение. Это догадка о «дейтельном» характере связи субъекта и объекта, попытка понять специфику становления системы «субъект — объект», попытка преодолеть «робинзонаду» и выделить в индивидуальном действии и познании черты, обусловленные надиндивидуальным целым, обществом. Кант смог, хотя сугубо идеалистически, развить тезис о примате «практического» взаимодействия субъекта и объекта над теоретическим.

От дуализма Канта к субъективному идеализму Фихте

Кантовская концепция субъекта — объекта, как и вся его дуалистическая противоречивая философия, подвергалась еще при жизни философа резкой критике со стороны мыслителей, стремившихся к последовательно идеалистической точке зрения. Среди критиков Канта «справа» особая роль принадлежит И. Г. Фихте (1762 — 1814). Создатель цельной субъективно-идеалистической философии, более откровенный, чем Кант, противник материализма Фихте смог развить многие моменты кантовской философии и сформулировать идеи, продвигавшие вперед идеалистическое понимание активности субъекта, диалектико-идеалистическую теорию развития. Сам Фихте в «Первом введении в наукоучение» (1797) писал: «Моя система — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения Канта»³⁰. Однако дело не только в изложении. Фихте отбросил кантовское понятие вещи в себе как вещи объективного мира. С теоретической точки зрения движение от Канта к Фихте есть разрешение противоречий, пропизывающих кантовскую философию, попытка развить философию в качестве науки, системы, где категории и положения дедуцируются из единого принципа.

Развитие фихтеанства стимулировалось социально-политическими изменениями в Европе, прежде всего во Франции. Этический идеализм Фихте с еще большим основанием, чем «критический идеализм» Канта, может быть назван немецкой теорией французской революции. Философия Фихте формируется как философия «действия», как «анализ понятия свободы», осуществляемый «метафизически», по преимуществу в субъективно-идеалистическом плане. Радикальный немецкий теоретик (особенно в работах, созданных до 1801 года) пытается преодолеть кантовский дуалистический разрыв между «теоретическим» и «практическим» разумом. Он разрабатывает монистическую концепцию, подчиняя «теоретическое» наукоучение «практическому».

Проблема человека и его свободы — в центре «практическо-

го» наукоучения. Между ним и «теоретическим» наукоучением, пропедевтикой, в разработке социально-политических, правовых, нравственных проблем, как и у Канта, возникает противоречие. Фихте намеревается устранить разрыв «теории» и «практики» с помощью радикального общефилософского субъективизма и этизации социальных отношений. Противоречие между стремлением к свободе и бессилием немецких бюргеров теоретически решалось путем «устранения» неподвластной «вещи в себе», субъект должен был предстать в качестве абсолютного источника сущего. «Поскольку я не смог изменить то, что вне меня, комментирует философ свою позицию, — постольку я решил изменить то, что во мне»³¹. Изменение себя, более того — создание себя как субъекта — подобные моменты фихтеанства имеют весьма глубокую социальную обусловленность. Проблема свободы в философии Фихте в отличие от кантовского подхода получила не антиномичное, а однозначное, хотя и иллюзорное решение. Исследование свободы и необходимости было самым непосредственным стимулом для общефилософской разработки проблемы субъекта и объекта, которая и выступила в качестве теоретического стержня наукоучения.

Фихте убежден, что различным интересам людей соответствуют различные философские учения, более того, из различия интересов вытекают принципиальные расхождения между «догматиками», т. е. материалистами, и идеалистами. Эта догадка о реальной обусловленности мировоззренческих расхождений сопровождается следующими разъяснениями: «догматизм» жертвует самостоятельностью субъекта в пользу самостоятельности объекта, идеализм исходит из субъекта. Сам Фихте безоговорочно принимает идеалистические позиции. Он пишет: «Идеализм остается единственно возможной философией»³². По сути дела, Фихте подменяет основной вопрос философии, вопрос об отношении сознания к материи, вопросом об отношении субъекта к объекту. Он отождествляет объект с природой, а субъект — с сознанием. Понятый таким образом субъект объявляется первичным по отношению к объекту, т. е. миру вообще.

Принцип тождества субъекта и объекта, сознания и бытия, как идеалистический принцип, подвергался критике еще Л. Фейербахом; этот принцип оказался в центре ленинского анализа фихтеанства. «Фихте тоже воображает, — пишет В. И. Ленин, — будто он «перезрывно» связал «я» и «среду», сознание и вещь, будто он «решил» вопрос ссылкой на то, что человек не может выскочить из самого себя». Между тем одно дело — преобразование мира субъектом, творческое его изменение, «творение», формирование свойств,

не встречающихся в естественном состоянии, и т. д., другое — субстанциональная первичность материи по отношению к сознанию, первичность мира вообще по отношению к субъекту. Вопреки доводам субъективных идеалистов, в соответствии с данными всемирно-исторической практики и познания следует признать, «что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего «я» и от человека вообще».

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ «ТЕОРЕТИЧЕСКОГО» НАУКОУЧЕНИЯ

Теоретическое наукоучение Фихте, подобно «критическому идеализму», ориентировано на исследование трансцендентальных условий знания. Фихте вместе с тем кладет начало тенденции, реализация которой в рамках идеализма достигла универсального выражения у Гегеля, — развить науку в собственной внутренней связи, вывести, дедуцировать категории из единого основоположения. Правда, крайний субъективизм Фихте не позволил ему сколь-нибудь серьезно использовать данные «истории духа». Его субъективно-идеалистическая концепция, по существу, противоречила собственной теоретической установке. Она постепенно перестала в объективно-идеалистическое учение. С теоретической точки зрения этому способствовало то обстоятельство, что Фихте, отказавшись признать кантовскую «вещь в себе», сделал исходным началом трансцендентальное единство апперцепции, самосознание вообще, якобы предшествующее знанию о мире. Такое сознание (тождественное у всех эмпирических индивидов) — не более, как гипотезированное общественное сознание. В каждый момент времени оно предшествует сознанию любого отдельного индивида. Однако общественное сознание не существует вне сознания отдельных индивидов. Фихте этого не понял и по мере эволюции в сторону объективного идеализма приписывал самосознанию значению божественного субъекта.

Концепция тождества субъекта и объекта изначально покоилась на признании первичности субъекта, на различении эмпирического и абсолютного субъектов. Вслед за Кантом Фихте развивал мысль о том, что анализ сознания эмпирических «я» показывает присутствие в них абсолютного «Я». Это надиндивидуальное образование абсолютно не только в смысле первичности по отношению к эмпирическим субъектам, оно абсолютно в смысле созидательной способности, активности. Фихте сохраняет кантовскую идею продуктивной силы воображения, бессознательно творящий объект в формах чувственности. Исследование интеллектуальной деятельности субъекта, опосредствующей объект, оказыва-

лось дальнейшим обоснованием идеалистически сформулированной догадки об активности субъекта. «Именно теория знания, как опосредственного человеческого способом его получения, — замечает Т. В. Томко, — направляла последующую немецкую классическую философию (послекантовскую. — К. Л.) по пути выявления природы активности субъекта». Тот факт, что объект выступает гносеологически в системе знания, дал Фихте основание заключить относительно совпадения сознания с субъектом. Попытка согласовать идеализм с эмпирическим убеждением человека в реальности мира заставила Фихте полагать в сфере разума и объект. Вследствие этого разум, кантовское «сознание вообще» превратилась при устранении вещи в себе, как природной вещи, в некое тождество субъекта и объекта, абсолютное «Я», постулированное в качестве безусловного разума. О такого рода разуме Фихте пишет: «Он есть только для себя; но для себя он есть также он. Поэтому все, что он есть, должно быть основано в нем, что он есть, должно быть основано в нем же самом и объяснено из него самого, а не из чего-либо вне его, до чего он не может дойти, как внешнего себе, не отказавшись от самого себя»³³.

Общая «практическая» ориентированность философии Фихте на достижение социальной свободы предопределяет то, что в границах его идеалистической «метафизики» исходным оказывается субъект-объект, абсолютное «Я», тождество реального и идеального, объективного и субъективного. Это тождество, равнозначное чистой деятельности «Я», не неизменное равное себе бытие, а — деяние, которое тождественно призыву: «Воздвигни себя!» Фихте пишет: «Первый постулат: помысли себя, построй понятие в самом себе и заметь, как ты это делаешь»³⁴. Философ ищет принцип, основоположение, которое было бы одновременно основоположением познания и действия. Но это значит, что основоположение наукоучения нельзя считать возникшим сознательно. «Онтологический характер основоположения, имеющий черты безусловности, — подчеркивает Г. М. Леоничев, автор содержательной статьи об основоположении наукоучения Фихте, — переводил себя в сферу бессознательную или досознательную, ибо первый принцип не мог быть результатом опосредствования и сознательной рефлексии... Погруженный в досознательную сферу, основной принцип приобретает черты аксиомы, имеющей силу все доказать, в том числе и себя». Фихте полагал, что то отношение, посредством которого мир открывается человеку, есть отношение деятельности. Он отождествил ее с идеальной деятельностью, а факт проявления свойств объекта, по отношению к субъекту принял за создание объекта,

равнозначного в конечном счете миру вообще. «Только благодаря своему отношению ко мне существует то, что вообще существует для меня. Но вообще возможно только одно отношение ко мне, и все другие отношения — лишь подвиды этого...»³⁵.

Философ был убежден, что в основе сознания, в основе абсолютного «Я» находится «дело-действие» (Tat-Handlung). Как бессознательный акт, оно есть проявление воли, потребность в действии, влечение к лучшему. «Сознание действительного мира вытекает из потребности действования, а не наоборот — потребность действования из сознания мира; эта потребность есть первое, сознание мира есть производное. Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума. Законы действия разумных существ *непосредственно* достоверны; их мир достоверен *лишь потому, что достоверны эти законы*»³⁶.

Бессознательная идеальная деятельность как единство процесса и его продукта есть абсолютное «Я». Творческая бессознательная сила «Я» проявляется в полагании самого себя. Отчужденный образ субъекта социально-политического действия, абсолютное «дело-действие», фиксируется философом в виде безпредпосылочного абсолютного основоположения: «Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению»³⁷. Поскольку идеальное абсолютное «Я» первично, оно не может не быть тождеством субъекта и объекта. Полагание «Я» и его бытие — одно и то же. Фихте не оставляет на этот счет никаких сомнений. «Я есть по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект-объект, — пишет философ, — и оно является таким прямо без всякого дальнейшего посредства»³⁸. Абсолютное «Я» полагает все существующее, оно есть процесс деятельности. В пределах идеализма Фихте объединяет принцип деятельности с принципом развития, вернее, пошимаает деятельность как развитие и тем самым придает кантовской «негативной» диалектике «чистого» разума положительный смысл. Он делает заявку на обобщение истории познания мира, намереваясь показать, как переход от бессознательно-волевой к интеллектуальной деятельности дает совпадение возникновения эмпирического мира и его познания. Но подобная заявка осталась нереализованной, с объективно-идеалистических позиций решение указанной проблемы попытался впоследствии дать Гегель.

Изображение деятельности «Я» как процесса развития и стремление согласовать идеализм с реальной действительностью заставляет философа говорить о переходе от бессознательного состоя-

ния «Я» к сознательному и о полагании «не-Я» как объекта. С точки зрения Фихте, объект существует только по отношению к субъекту. И поскольку абсолютное «Я» охватывает все содержание субъекта-объекта, постольку «не-Я» может противостоять эмпирическому «я». За абсолютным основоположением следуют другие, их может быть в силу относительности не больше двух. Одно из них абсолютно по форме, но относительно по содержанию, другое, наоборот, независимо по содержанию, но относительно по форме. Второе основоположение гласит: «Я безусловно противопоставляется некоторое «не-Я»»³⁹. Третье основоположение фиксирует специфику «я», противостоящего «не-я», и раздвоение абсолютного «Я». «Поскольку полагается не-я, должно быть полагаяемо и Я»⁴⁰, — пишет Фихте. Абсолютное «Я» противопоставляет внутри себя частичному, или делимому «я» частичное, или делимое «не-я». Три основоположения, собственно три стороны деятельности абсолютного «Я» — это порождение эмпирических объекта и субъекта, становление абсолютного «Я» через разрешение противоречия, преодоление преград, в процессе чего бессознательная деятельность переходит в сознательную. «И я и не-я суть оба — продукты первичных действий Я; и само сознание есть такой продукт первоначального действия Я — положения Я самим собою»⁴¹, — говорит философ. Раздвоение абсолютного «Я» на субъект и объект есть именно переход к эмпирическим данным субъекту и объекту, анализ взаимодействия которых осуществляется с позиции субъективного идеализма. «На место анализа абсолютного Я незаметно был поставлен анализ эмпирического я самого философа, — пишет В. Ф. Асмус. — Фихте изображал развитие категорий мышления в частном эмпирическом сознании, но при этом думал, что изображает развитие самого абсолютного «Я» и мировой деятельности»⁴². Идеалистическая диалектика субъекта и объекта — это взаимоопределение, взаимоограничение эмпирических «я» и «не-я», посредством которых реализуется деятельность абсолютного «Я», устремленная в бесконечность. Здесь представляется целесообразным указать на два момента.

Во-первых, в пределах «теоретического» наукоучения речь идет об определении «я» через «не-я». Ограничения «я» со стороны «не-я» выглядит как процесс познания объекта, независимого от субъекта. На деле же, по мнению Фихте, ограничивающее действие «не-я» есть не что иное, как действие продуктивной силы воображения. Оно порождает чувственные представления, принимаемые за действительные предметы. «Сила воображения творит реальность, — пишет Фихте, — но в ней самой нет никакой реаль-

ности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным»⁴³. «Не-я», следовательно, полагается «я» и на индивидуальном уровне. Правда, формы чувственности, как и категории рассудка, согласно Фихте (в отличие от Канта), возникают вместе с содержанием. Однако такое признание не извлекает наукоучение от субъективно-идеалистического существа. Последнее основание сознания философ видит во взаимодействии делимого «я» с самим собой через посредство некоторого «не-я». В русле кантовской традиции Фихте развивает мысль о том, что естествоиспытатели «вкладывают в природу те законы, которыми они предполагают научиться от нее через наблюдение... законы для независимой для нас самих, как мы должны наблюдать эту природу»⁴⁴. Бессознательная творческая активность воображения и порождает иллюзию, будто объект обладает самостоятельным субстанциональным существованием. Тогда как характер объектов, т. е. чувственных представлений, сознаваемых в качестве объектов, зависит, по мнению Фихте, от воли, системы практического влечения.

Таким образом, Фихте абсолютизировал идеальную активность объекта. Он отождествил объект с действительностью вообще, а проявление свойств объекта во взаимодействии с субъектом отождествил с их созданием. Философ пришел к выводу, в известном смысле аналогичному выводу Беркли: объект, «не-я», природа возникает в «я», это продукт бессознательной деятельности воображения; чувственные представления образуют то, что называют миром объектов. В доказательство приводилось релятивистски истолкованное описание специфики чувственных качеств, их отражения в органах чувств человека. Именно в духе идеалистического сенсуализма Фихте трактует опыт в работе «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии». Философ называет сферу чувственности сознанием первой степени и, говоря о восприятии посредством внешних и внутренних чувств, замечает, обращаясь к читателю, что «всякая реальность»... существует для *тебя* и как событие *твоей* жизни»⁴⁵. Фихте полагает, что убеждение в существовании предметов внешнего мира основано на признании объективности чувственных свойств. Между тем, замечает философ, чувственные свойства вещи, а следовательно, вещь в целом — лишь комплекс модификаций собственных состояний субъекта. «Свет не вне меня, но во мне, и я сам — свет», — пишет он в «Назначении человека»⁴⁶. Чувственное знание гносеологически играет только роль толчка. Наукоучение же описывает пути постижения объекта априори, так

как это постижение могло происходить в восприятии апостериори⁴⁷. Ибо в чувственной форме «я» воспринимает «не-я» в качестве определяющего и первичного, а наукоучение анализирует его в качестве создания «я». Сознание действия — не что иное, как интеллектуальная интуиция. «Она есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю», — утверждает Фихте⁴⁸. В отличие от Канта, признающего непосредственное значение лишь на уровне чувствительности, Фихте говорит об интеллектуальной интуиции, непосредственном постижении деятельности, совпадающем с самой деятельностью. Рационализм и принцип активности в трактовке интуиции отличают Фихте не только от Канта, но и в особенности от противников рационалистической философии вроде Якоби. Фихте полагает, что в интеллектуальной интуиции непосредственно открываются соответствующие трем основоположениям наукоучения логические законы и категории трансцендентальной философии. По мере эволюции взглядов Фихте на первый план выдвигаются проблема опосредствования знания, логическое его обоснование⁴⁹.

Как видно, субъективистская трактовка деятельности привела Фихте в конечном счете к постулированию тождества мышления и бытия, субъекта и объекта. Субъект отождествляется с сознанием, объект — со всей действительностью; идеальное познавательное их взаимодействие превращается в единственное, поскольку постижение объекта Фихте принимает за его создание. Если сущностью эмпирического «я» оказывался абсолютный субъект, то в свою очередь эмпирический объект ставился в зависимость от делимого «я». Теоретическое наукоучение в завершенных произведениях Фихте содержало утверждение первичности субъекта — сознания перед объектом и развивалось в русле обоснования их тождества. Диалектика субъекта и объекта, признание активности субъекта не получали объективного описания. Причину того, что Фихте не удалось осуществить свой замысел, В. И. Ленин видел в субъективизме Фихте. «Вот это и есть идеализм, ибо психическое, т. е. сознание, ощущение и т. п. берется за *непосредственное*, а физическое выводится из него, подставляется под него. Мир есть *не-Я*, созданное нашим *Я*, — говорил Фихте», — пишет В. И. Ленин по поводу философии Фихте в работе «Материализм и эмпириокритицизм». Известен ленинский вывод, сделанный в «Философских тетрадах»: «Начать философию с «Я» нельзя. Нет «объективного движения».

Во-вторых, следует учитывать, что «теоретическое» наукоучение дает описание только одной стороны единого процесса дея-

тельности — описание воздействия «я» на самого себя посредством «не-я». Другая сторона этого процесса — полагание «не-я» через «я». «Теоретическое» наукоучение, по мнению Фихте, доказало, что интеллект «не просто наблюдает, а сам как интеллект становится для себя абсолютно реальной силой понятия». Идеалистический тезис относительно первичности субъекта-сознания, имеющий истоком абсолютизацию гносеологической активности человека, представляется как бы вытекающим из исследования истории духа, т. е. развития человеческого познания. Поскольку взаимодействие «я» и «не-я» — это взаимодействие «я» с самим собой, активная деятельность субъекта оказывается первичной по отношению к объекту. «Практический» разум занимает более высокое место по сравнению с «теоретическим», «практическое» наукоучение — этические и социальные воззрения — ставятся философом выше «теоретического» наукоучения.

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ «ПРАКТИЧЕСКОЙ» ФИЛОСОФИИ

«Практическое» наукоучение рассматривает ту сферу взаимодействия «я» и «не-я», где в качестве «не-я» фигурирует другое делимое «я», другой человек. Мы уже отмечали, что абсолютное «Я» фихтеанской философии — идеалистически изображенное общество. Зависимость отдельных индивидов от общества в глазах Фихте есть зависимость делимого «я» от абсолютного «Я». Здесь содержится догадка о специфике субъект-объектного отношения в рамках общества, отношения, в котором изначальная волевая деятельность «Я» характеризуется как нравственная деятельность.

Из третьего основоположения «теоретического» наукоучения — тезиса о противоположности внутри абсолютного «Я» частичного «я» и «не-я» — следует признание того, что «все индивиды заключаются в едином великом Единстве чистого Духа»⁵⁰. Делимое «я» с этой точки зрения проявляет себя не как изолированный индивид, «естественный», природно-возникший субъект, а как единая жизнь. В работе «Факты сознания» Фихте говорит, что деятельность делимого «я» есть «отказ от индивидуальности, основывающейся только на свободном понятии, и отдача себя объективной внешней силы, которая есть сила Единого»⁵¹. Практическое «я» полагает «не-я», оно свободно, как воля, но оно не может мыслить себя свободным в рамках Единого, абсолютного «Я», не допуская других делимых «я», не формируя своих отношений с ними. Диалектика субъекта и объекта в плане отношения человека к другому человеку, человека к обществу предстает перед Фихте как диалектика свободы и необходимости. В рамках трансценденталь-

ной философии «не-я» вообще, другие индивидуальные субъекты полагают в качестве условия достижения свободы. Высшее стремление человека, по Фихте, — стремление к согласию с самим собой. Это достигается через согласие с другими. «для тех понятий, лежащих в его «я», — пишет Фихте, — должно быть дано в «не-я» соответствующее выражение, противоположно. Так определено его стремление... В его потребности входит, чтобы разумные существа, ему подобные, были даны вне его. Он не может создать подобных существ; но он кладет их понятие в основу своего наблюдения над «не-я» и ожидает, что найдет нечто соответствующее этому понятию»⁵². По сути дела, и в «практическом» наукоучении Фихте имеет ввиду трансцендентальное «Я» как условие существования эмпирического индивида. Вслед за Кантом он рассматривает априорный нравственный закон, регулирующий отношения конечных субъектов. В этом смысле философ и утверждал, что надземный мир лежит не за гробом, он — единственная опора существования.

Эмпирический индивид в рамках «не-я», рассмотренного под категорией природы, — часть этого «не-я»; он не свободен, он определен действием физических сил природы. Механически трактуемая причинность распространяется и на эмпирическое сознание человека. Отсюда вытекает сугубый фатализм. «Все, что существует в природе, необходимо таково, как оно существует, и совершенно невозможно, чтобы оно было иным. Я вступаю в замкнутую цепь явлений, где каждый член определяется своим предыдущим и определяет свой последующий», — говорится в «Назначении человека»⁵³. Фатализм в пределах эмпирической истории исключает свободу. Человек здесь скорее объект действия механически понятых законов природы, чем субъект свободного действия. Согласовать натуралистический детерминизм, навязанный, несомненно, естественно-научными данными и философской традицией, идущей от Спинозы, с устремлением к свободе, с обоснованием идеи человека как существа, полагающего себя свободным, Фихте мог только субъективно-идеалистически. «Теоретическое» наукоучение не давало иного выхода. Трансцендентальная ориентация фихтеанства предопределяет подмену анализа реальной свободы и ее реальных условий анализом теоретических конструкций, с помощью которых можно мыслить себя свободным. Разумеется, трансцендентальные формулы наполняются неизбежно определенным социально-историческим, в данном случае буржуазным, содержанием, которое при всем его идеалистически бесплодном выражении несло требование общественного прогресса. «Вне тебя также есть много подобных тебе, сила которых также принята в

расчет, как твоя, и может быть сохранена только таким же образом, как твоя, — пишет Фихте. — Представь им такое же употребление их доли, какое предписано тебе относительно твоей. Уважай то, что им принадлежит, как их собственность; целесообразно пользуйся, как своим, тем, что принадлежит тебе. Так я должен действовать; согласно этому действию я должен мыслить. Это вынуждает рассматривать вещи как подчиненные своим собственным, независимым от меня, хотя и познаваемым мною естественным законом и приписывать им независимое от меня существование. Я вынужден *верить* в такие законы...»⁵⁴. Но вера в реальность чувственного мира произведена от веры в сверхчувственный моральный мир, вера в другие «я» — от веры в априорный нравственный закон. Человек в качестве субъекта практического действия в обществе есть субъект свободы, ибо он — часть абсолютного Великого «Я», внутри которого положено и «не-я», мир однозначной действующей необходимости. История, с этой точки зрения, есть процесс достижения свободы, возможного при подчинении индивида человеческому роду. Фихте высказывается по этому поводу совершенно определенно: «С точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум вовсе не существует, ибо не должно иметь никакого назначения и должен погибнуть, а, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем как единственно существующий»⁵⁵. Философ догадывается о социальной сущности индивида, о надындивидуальной природе исторического субъекта. Мистически сформулированная догадка содержит явную абсолютизацию «целого». Как мы уже отмечали, фихтеанство вообще содержит тенденцию объективно-идеалистического характера, поскольку абсолютное «я» приобретает у Фихте значение бесконечно становящейся духовной субстанции. «Человек не есть произведение чувственного мира, — говорит философ, — и не в этом мире может быть достигнута конечная цель его существования. Его назначение выходит за пределы пространства и времени и всего чувственного»⁵⁶.

Субъект свободы, стало быть, — мистически понятый общественный человек. Свободное действие есть познание необходимости, именно своей необходимой связи с родом. Сознание индивида растворяется в коллективном сознании. Фихте заключает: «Все возможные индивидуумы, как и все возможные точки зрения сознания, становятся действительными. Это сознание всех индивидуумов в совокупности образует законченное сознание вселенной о себе самой; и другого сознания вселенной нет, так как только в индивидууме есть законченная определенность и дей-

ствительность»⁵⁷. Сторонник идеалистического активизма истолковал свободу созерцательно только как познавательное действие. Субъект действия внутри общества-рода был отождествлен с объектом познания. И хотя Фихте говорит о роде, об обществе в целом, «органической системе», это понятие остается фразой, над ним тяготеет характерная для буржуазной философии социологическая «робинзопада». Закон, который определяет взаимоотношения людей, по мнению Фихте, остается трансцендентальным. «Эмпирическое «я» должно быть настроено так, — говорится в лекциях «О назначении ученого», — как оно могло бы вечно быть построено. Поэтому... я выразил бы основоположение учения о нравственности в следующей формуле: поступай так, чтобы максимум твоей воли ты мог мыслить как вечный закон для себя»⁵⁸. Эта максима упирается в стоящую выше разума веру, решение воли придавать значение знанию. В последний период своей деятельности Фихте стал тяготеть к отождествлению нравственной веры с религиозной. Концепция субъекта исторического действия противоречила не только фактам, но и конкретным рекомендациям самого философа относительно государственно-правового и общественного устройства.

Таким образом, наукоучение внесло существенный вклад в разработку проблемы субъекта и объекта. Этот вклад связан с попыткой показать, что сущность объекта заключается в деятельности, раскрыть субъект как субъект действия и познания. Фихте развил кантовскую догадку о «системности» субъекта, наметил в известном плане характеристику специфики субъекта познания и субъекта действия, субъекта действия по отношению к природе и субъекта социально-исторического действия. Философ заметил тот факт, что становление субъекта неотделимо от преобразования предмета, превращающего его в объект для субъекта. Тем не менее, отождествив деятельность вообще с идеальнo-волевой деятельностью, Фихте попал в сеть неразрешимых противоречий. Преобразование предметов природы предстало в качестве равнозначного их субстанциональному творению, субъект был признак абсолютно первичным началом. Деятельность субъекта принималась лишь в качестве деятельности сознания. Субъективизм предопределил умозрительность и формализм, созерцательность и конечную религиозную окраску фихтеанской концепции субъекта и объекта.

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 18. С. 206. См. также: Философия Канта и современность. М., 1974; Кант и кантианцы. М., 1978; Гринишин Д.

М., Корнилов С. В. Иммануил Кант. Л., 1984; Длугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986.

² Попов С. И. Кант и кантианство. М., 1961. С. 35.

³ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 656.

⁴ Там же. С. 661.

⁵ Там же. М., 1966. Т. 6. С. 351.

⁶ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332. Верно, на наш взгляд, истолковывает позицию Канта К. М. Долгов: «Если есть истина, а как подлинный философ он был убежден в ее существовании, то как открыть ее тайну и красоту каждому человеческому уму и сердцу, чтобы человек смело и без колебаний следовал за ней и мыслил, действовал и жил в согласии с истиной? Вопрос истины для Канта был вопросом места человека в мироздании, вопросом смысла человеческого существования» (Долгов К. М. Кант и кризис буржуазного философско-эстетического сознания // Вopr. философии. 1976. № 6. С. 121).

⁷ Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2. С. 232.

⁸ Кант И. Соч. Т. 3. С. 105.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 154.

¹¹ Там же. С. 193.

¹² Там же. С. 195.

¹³ Там же. С. 151.

¹⁴ Там же. С. 333.

¹⁵ Там же. С. 191–192. Л. А. Абрамян пишет: «Недостаточно поэтому сказать, что априорно, по Канту, такое знание, которое не зависит от опыта. Точно так же кантовские выражения “до опыта”, “предшествование опыту” не приходится понимать в их временном или экзистенциальном значении. Априорный момент предшествует опыту в том смысле, в каком условие предшествует обусловленному, существуя одновременно с ним. Он первоначален в той же мере, в какой целостность знания и принципы этой целостности первичны по отношению к элементарным клеткам знания. Априорное столь же фундаментально, как система дифференциации мира в отношении к конкретной “картине мира”. Короче, априорное предшествует опыту логически» (Абрамян Л. А. Априоризм Канта // Вopr. философии. 1972. № 10. С. 138).

¹⁶ Кант И. Соч. Т. 3. С. 196–197.

¹⁷ Там же. М., 1964. Т. 2. С. 204.

¹⁸ Там же. С. 173.

¹⁹ Там же. С. 223.

²⁰ Там же. Т. 3. С. 108–109.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 182.

²² Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 268.

²³ Там же. С. 347.

²⁴ Там же. С. 415.

²⁵ Там же. С. 428.

²⁶ Там же. С. 298.

²⁷ Там же. С. 350–351.

²⁸ См.: Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.

²⁹ Кант И. Соч. М., 1966. Т. 5. С. 174–175.

³⁰ Фихте И. Г. Избранные сочинения. М., 1916. Т. 1. С. 410. О фило-

софии Фихте см.: *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.

³¹ Цит. по: *Бур М.* Фихте. М., 1965. С. 45–46.

³² *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 428. Фихте, отмечая абсолютную несовместимость «догматизма» и идеализма, высказывает важную мысль: «Я отнюдь не отрицаю, что из обрывков этих разнородных систем можно составить некоторое целое и что эта непоследовательная работа в действительности производилась весьма часто: но я отрицаю, чтобы при последовательном образе действий были бы возможны более, чем эти две системы» (Там же. С. 417).

³³ Там же. С. 463.

³⁴ Там же. С. 447.

³⁵ *Фихте И. Г.* Назначение человека. СПб., 1905. С. 82.

³⁶ Там же. С. 84.

³⁷ *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 72.

³⁸ Там же. С. 75.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 86.

⁴¹ Там же. С. 84.

⁴² *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2. С. 83.

⁴³ *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 209.

⁴⁴ Там же. С. 37.

⁴⁵ *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 20–21.

⁴⁶ *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 56.

⁴⁷ *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение... С. 34.

⁴⁸ *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 452.

⁴⁹ *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963. С. 66–75.

⁵⁰ *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 405.

⁵¹ *Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С. 76.

⁵² *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 73.

⁵³ *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 9.

⁵⁴ Там же. С. 82.

⁵⁵ *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 33.

⁵⁶ *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 123.

⁵⁷ Там же. С. 20.

⁵⁸ *Фихте И. Г.* О назначении ученого. С. 63.

В. Н. Железняк
г. Пермь

ЧИСТЫЙ РАЗУМ КАК ЦЕННОСТЬ

Разрешение антиномий практического разума, на наш взгляд, менее тонко аргументировано Кантом, нежели соответствующий раздел диалектики чистого разума. За этими трудностями в понимании нравственной диалектики Канта могут скрываться очень